

PROSPETTIVE ANTIREIFICANTI DELLA FENOMENOLOGIA

di Giorgio Rizzo

SAGGI

Intenzione di questo contributo è esplicitare secondo un criterio *sincronico* di analisi quei momenti che l'opera husserliana presenta come caratterizzanti in funzione dello scopo che lo stesso contributo si propone di perseguire: ritrovare fra le righe della complessa produzione husserliana il tema di una proposta che ha nel rifiuto della *reificazione*, giocata come vedremo fra più piani, il suo *leit-motiv*.

L'impiego in questo contributo di una analisi sincronica non è arbitrario, perché motivato da una ipotesi di fondo: che le opere husserliane non semplicemente seguano l'una all'altra, ma siano l'una nell'altra come in un "sistema di scatole cinesi"; queste sembrano dunque organizzarsi come la partitura complessa di una *sinfonia*: un *tema* e le sue costellazioni di motivi presenti in un'opera degradano lentamente, in un'opera successiva, nella penombra delle *Abschattungen*, nel non tematico; richiami ai temi precedenti sono sempre possibili secondo schematiche di concordanze invariabili.

La sinfonia delle opere husserliane non si ripete mai meccanicamente: sempre ogni cosa viene ripresa e ri-composta con varianza di temi; questa sinfonia è *ritenzione* di concordanze già eseguite e *protenzione* verso nuove.

La fenomenologia è una complessa partitura musicale: come musica è vita del tempo (*temporalità*) e nel tempo (*temporalizzazione*), ovvero *Zeitigung*.

Si lascerà in questo contributo spesso parlare l'autore pervenendo ad una chiarificazione e sistematizzazione provvisoria della problematica sopra indicata.

Un ruolo centrale nella articolazione della proposta sopra menzionata è rivestito dalle *Logische Untersuchungen* da cui, senza soffermarmi sulla annosa discussione sul rapporto tra psicologia e logica e tra queste due e la fenomenologia, saranno espunti qui di seguito alcuni passaggi che mi sembrano annunciare a partire da questa opera della giovinezza intellettuale del Nostro l'orizzonte entro cui elaborare la proposta.

Un primo passo significativo è seguente:

Ogni unità di esperienza come unità empirica della cosa, dell'evento, dell'ordine e della connessione delle cose, è un'unità fenomenale in virtù dell'inerenza reciproca sensibile degli aspetti e delle parti, che emergono unitariamente, dell'oggettualità che si manifesta.

Nel manifestarsi, una cosa rimanda ad un'altra, secondo un certo ordine ed un certo rapporto di connessione.

E ciò che è dato singolarmente in questa struttura di rimandi reciproci non è il mero contenuto vissuto, ma l'oggetto (o una sua parte, una sua proprietà, ecc.) che si manifesta-e questo oggetto si manifesta per il solo fatto che l'esperienza conferisce ai contenuti un nuovo *carattere* fenomenologico, in quanto essi non valgono più per se stessi, ma esibiscono un oggetto da essi differente¹.

Questo passo tratto dalla *Prima Ricerca* espone in modo chiaro e netto la novità assoluta del metodo fenomenologico ed in particolare il suo aspetto anti-naturalistico ed antioggettivante. Esaminiamolo più a fondo:

a) L'esperienza nella sua unità è una unità fenomenica: ciò porta già ad escludere ipostatizzazioni di ogni genere, quelle che Husserl chiamerà "Seinssetzungen" (*posizioni d'essere*), perché queste con la tradizione che si portano dietro sin da Platone ed Aristotele non riuscirebbero a superare il rigoroso vaglio critico del dubbio introdotto da Cartesio e che Husserl in *L'idea della fenomenologia* così sintetizza:

In tutte le sue varie forme la conoscenza è un vissuto psichico: conoscenza del soggetto conoscente. Di contro ad essa stanno gli oggetti conosciuti. Ma allora come può la conoscenza divenir certa del suo accordo con gli oggetti conosciuti? Come può andare oltre se stessa e cogliere attendibilmente i suoi oggetti? La dati-tà degli oggetti di conoscenza nella conoscenza, affatto ovvia per il *pensiero naturale*, diviene un *enigma*².

Intendere la esperienza nella sua unità significa per Husserl andare oltre il *pensiero naturale* investendo il reale di un *indice di enigmaticità* gnoseologica: gli oggetti, qui di fronte a noi, perdono quella statica consistenza di cui il pensiero naturale li ammantava per acquisire una nuova dimensione: lo shock per una prassi del pensare abituata a vederli inseriti corposamente in un contesto indubitabile sclerotizzato da certezze incrollabili e relazioni univoche non potrebbe essere più forte. Se allarghiamo sperimentalmente queste nuova prassi del pensare anche ad ambiti non intravisti inizialmente da Husserl, si capisce come l'effetto risultante è ancora più sorprendente: istituzioni, abitudini consolidate da secoli possono essere come soggette ad una operazione di *fluidificazione* che le interroghi sulla loro origine e sulla loro legittimità: l'enigmaticità si sostituisce al *thaumazein* platonico.

b) l'oggetto d'esperienza non è semplicemente (*bloss*) il contenuto esperito nel vissuto; al contrario perché tale oggetto possa offrirsi, forzando il passo si potrebbe dire possa aver senso, è necessario che questo stesso vissuto sia investito di un "carattere fenomenologico" (*phaenomenologischen Charakter*).

È banale, ma non troppo, affermare che di questo conferimento (*Verleihung*) di carattere non si possa ritenere responsabile l'oggetto stesso a meno di non cadere in ridicoli paradossi; si richiede dunque l'intervento di un *soggetto* che di tale atto si faccia carico.

Viene dunque alla luce quella peculiarità dell'indagine fenomenologica di essere una "via neutra", una sorta di "terza via" rispetto a quei due grandi orientamenti che tradizionalmente la filosofia ha assunto: quello idealistico e quello realistico.

Il concetto di *intenzionalità* risolve le aporie di queste due opposte *polarità* partendo da una posizione rispetto alle quale queste ultime si mostrano come non sensi (*unsinnig*).

Si può ancora di più allargare il discorso facendo parlare il Nostro:

Con una certa cautela nell'uso della parola, possiamo anche dire in certo modo che *tutte le unità reali sono "unità di senso"*. Ma le unità di senso presuppongono (e lo ripeto: non già perché lo deduciamo da qualche postulato metafisico, ma perché lo possiamo mostrare con un conferimento intuitivo e indubitabile) una *coscienza che conferisca il senso*, la quale coscienza poi è assoluta e non a sua volta dipendente da un conferimento di senso.

Se si ricava il concetto di realtà dalle realtà *naturali*, dalle unità di una esperienza possibile, il "mondo" o la "natura" equivalgono alla totalità del reale; ma identificare la totalità del *reale* con la totalità dell'*essere*, e quindi assolutizzare il reale, è un controsenso. Una *realtà assoluta vale quanto un quadrato rotondo*. Realtà e mondo sono per noi titoli di determinate unità di "senso", relative per loro essenza a determinati nessi significativi della coscienza pura, i quali conferiscono appunto questo senso e non un altro e ne mostrano la validità³.

A chi obietta legittimamente che Husserl, distinguendo tra reale ed essere, apra la porta della dissoluzione del mondo intero, "gettandosi tra le braccia" dell'idealismo di Berkeley, si può ribattere che il carattere di *titolarità* della realtà non la stravolge, o tanto meno la nega, ma ne elimina una interpretazione assurda derivante da una assolutizzazione filosofica del *mondo*: tale assolutizzazione viene alla luce quando non si osserva che il mondo possiede il suo essere come un "senso" che presuppone la coscienza come "campo della significazione".

In questa prospettiva una nota a piè di pagina inserita nel paragrafo 55 delle *Idee* da cui è stato espunto il passo sopra, nota nella quale l'autore ci informa dello "straordinario" ampliamento che il concetto di "senso" qui in questo contesto assume, ci dà, se analizzata approfonditamente, la possibilità di allargare il quadro di intelligibilità della problematica ivi indagata allo scopo di dare una veste concreta a quella proposta, la prospettiva antireificanti, da cui ha preso spunto questo contributo: qui si tratta di *de-sostanzializzare* il mondo e le sue concrezioni ricreando il *campo* di quelle significazioni operate dalla coscienza: in *carne ed ossa*, nel loro "presente vivente" (*lebendige Gegenwart*).

c) Queste "sostanze" del mondo non valgono più per sé (*fuer sich gelten*), ma rinviano ad operazioni della coscienza che ora si tratta di palesare, di far uscire dalla *anonimia* della sua *funzionalità latente*.

Questo "straordinario" allargamento della nozione di senso fornisce un esempio di come il "ricominciare daccapo" sia molto di più di un mero motto atto a richiamare alla mente il metodo fenomenologico; al contrario esso è la linfa vitale, il criterio operativo della fenomenologia stessa come può risultare da una risemantizzazione di indice superiore della domanda relativa al senso del mondo così formulabile: e quale è il senso del senso del mondo? Ed ancora se la assolutizzazione del mondo è una interpretazione assurda, ciò significa che ciò che si cerca non è una verità in sé e per sé, ma sempre una interpretazione più sensata, soggetta anch'essa ad adeguamenti successivi, in un campo di rimandi, di *Hin-Rück/weisungen* la cui tenuta è assicurata, non per sempre, dall'*orizzonte* mondo, orizzonte degli orizzonti.

La filosofia risulta di conseguenza un apprendimento poggianti sulla *spontaneità* (*Selbsttätigkeit*), su "di una riproduzione interiore delle evidenze

razionali (*Vernunftfeinsichten*) ottenute da spiriti creatori, secondo principi e conseguenze⁷⁴.

Come è già noto sin dai primi anni venti del secolo scorso Husserl si sforza di aprire nuove vie di accesso alle analisi delle costituzioni trascendentali, ritenendo incompleta ed inadeguata quella "via cartesiana" che sino ad allora aveva percorso all'insegna del trionfalismo della ragione così come testimoniato da quella sorta di manifesto propagandistico rappresentato da *La filosofia come scienza rigorosa*.

Una di queste vie d'accesso è quella costituita dal *mondo predato*, meglio conosciuto come *Lebenswelt* la cui articolazione più esaustiva è realizzata nella *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*.

Sarebbe tuttavia troppo asfittica una analisi di questa via d'accesso se non si accennasse al quadro entro cui avviene il passaggio da una concezione *statica* della fenomenologia ad una *genetica*, un passaggio reso possibile dalla messa da parte dello schema "apprensione-contenuto apprensionale"⁷⁵.

Quale è il terreno di cui si alimentano le apprensioni? Quale è la dinamica di interazione tra queste ed il retroterra storico, filosofico, culturale entro cui i contenuti della coscienza si articolano?

Queste domande elementari aggiungono per così dire *spessore* a quella nozione di intenzionalità sino adesso troppo relegata all'interno di una dimensione puramente ed astrattamente teoretica.

56 Questa trasformazione dell'orizzonte entro cui la coscienza opera avviene in seguito al convincimento del Nostro che:

- la fenomenologia non debba essere soltanto una teoria della costituzione di *oggettualità isolate*, ma invece una teoria nella quale e mediante la quale le oggettualità sono poste in relazione ai loro rispettivi orizzonti contenuti tutti nel mondo quale *orizzonte universale*;

- un tale *allargamento* rende possibile il passaggio dalla comprensione statica a quella genetica della fenomenologia.

Questa nuova prospettiva richiede il compito necessario di stabilire "leggi generali" e "leggi primitive" secondo le quali procede la "formazione" delle appercezioni a partire da appercezioni "originarie"; tutte le formazioni possibili devono dunque essere chiarite in base alla loro origine.

Risulta altrettanto chiaro che questa sorta di "storia" della coscienza non possa essere descritta esplicitando la "genesì effettiva" per le appercezioni di fatto o i tipi di fatto in un flusso di coscienza fattuale, le *Ricerche Logiche* sono oramai un dato acquisito; al contrario ogni forma di appercezioni è una forma essenziale ed ha la sua genesì secondo leggi essenziali.

La comprensione fenomenologico-eidetica costituisce pur sempre un baluardo contro le tentazioni di uno psicologismo naturalistico soggetto alle obiezioni di *relativismo* e *scetticismo*; tuttavia questo tipo di comprensione mostra delle falle nella sua applicazione ad alcune *regioni ontologiche*: si prenda per esempio il caso delle, idee di "uomo" e "mondo" e lasciamo a proposito parlare lo stesso filosofo:

Cerchiamo di studiare la tipica intenzionale che ci è data direttamente attraverso una comprensione fenomenologico-eidetica delle idee “uomo” e “mondo”, sistematicamente, secondo tutte le connessioni possibili della ragione...e cerchiamo di raggiungere la loro forma essenziale. Allo stesso modo cerchiamo, nel libero campo delle possibilità, le strutture essenziali del sistema di leggi formali di una ragione in generale come ragione logica formale e così via.

[...] con ciò costruiamo, in indistinta generalità, i soggetti di ragione pura e le forme di attività razionali in cui essi vivono in direzione del vero essere e delle verità, e allo stesso modo dei veri valori e beni, e li raggiungono. Con tutto ciò, però, *non arriviamo a conoscere come una monade appaia per così dire in pienezza, e quali possibilità di tali piene individualità monadiche siano predelineate, e attraverso quali leggi dell'individuazione*⁶.

Non conoscere la monade “uomo” o quella “mondo” in quella “pienezza” resa possibile solo dall'analisi delle corrispettive “leggi di individuazione” significa in altre parole che queste idee risultano in questo modo inficiate da una seria “scarsenza”, “rarefazione” di contenuti, e gli studiosi di filosofia sanno fin troppo bene che quando le cose che ricercano, che indagano risultano troppo povere di contenuti, risulta più facile “confrontarle”, “omologarle”, “standardizzarle” così come insegnato dal metodo scientifico.

Ciò che dunque conosceremmo di queste monadi sono i loro “abiti”, simili uno all'altro, abiti facilmente indossabili dal *pensiero naturale* che ammette solo *taglie* standard, prodotte senza previi accertamenti su quali siano le persone che le indosseranno, perché foggiate su modelli pre-fabbricati investiti del ruolo di persone reificate.

Questa urgenza husserliana di riconsiderare nella “pienezza” le cose del mondo si impone anch'essa in virtù di una complessa dialettica tra gradi differenti di riduzione: una riduzione prima, quella del mondo della vita, ed una *seconda*, trascendentale in cui liberandosi da ogni attualità, da ogni “feticismo” si realizza la riduzione alla pura soggettività: ma, come osservato acutamente da E. Paci in *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*⁷, la riduzione è “complessa” e appare secondo aspetti differenti, in atti temporali diversi; essa non è mai definitiva.

La riduzione trascendentale sembra contenere tutte le altre riportandoci ad una soggettività non *mitologica*, ma vivente ed orientata verso la verità; questa si sforza di ritrovare dietro le “maschere” vissute nella quotidianità l'autenticità di una coscienza non reificata.

A sua volta questa coscienza trascendentale non è una coscienza chiusa, ma ancora vita, vita che può incorrere nel pericolo di perdersi o di ritrovarsi ancora una volta.

Scriva E. Paci:

Vita e coscienza trascendentale, io e mondo, non sono assoluti: sono momenti del perdersi e del riprendersi della vita, del destarsi e dell'obliarsi della vita, della presenza e dell'assenza, della relativa possibilità di risvegliare e di ripresentificare l'oblio, di ritrovare la presenza nell'assenza.

Questa possibilità di costruire e di conseguenza *controllare* a priori le maglie entro cui sistematizzare il mondo e gli uomini non tiene neanche conto

del fatto che ogni attività è motivata, sicché “io, eseguendo l’atto, sono determinato dal fatto che ho già eseguito altri atti”⁷⁸; alcuni di questi atti hanno poi la loro genesi nella “sfera della pura passività” nella quale la *insonnia* strutturale dell’io cartesiano sembrerebbe ritrovare pause di sana inattività in cui la coscienza e le sue operazioni assumono l’aspetto dell’*abituale*.

La introduzione di una dialettica, quella per esempio tra *attività* e *passività*, nella coscienza husserliana ha come sua concausa il superamento di un modello di riferimento dell’analisi coscienziale costituito dalla sola *percezione*; mediante questa i *dati ileitici* offerti dalle sensazioni producono nella coscienza delle impressioni che solo mediante una successiva operazione di riferimento e di costituzione, mediante cioè le funzioni della *noesi*, assumono il carattere di oggettualità.

Se i dati ileitici e le funzioni poietiche sono immanenti alla coscienza, l’oggettuale è invece trascendente rispetto ad essa, ha cioè uno statuto ontologico differente: si pensi alla mera percezione di un rosso che diventa la percezione di un rosso come qualità di un oggetto: questa distinzione tra ciò che è immanente e ciò che è trascendente rispetto alla coscienza appare però ad Husserl un residuo di cartesianesimo.

Con la apertura della prospettiva genetica Husserl amplia il quadro entro cui è svolta quella operazione di riferimento al mondo che precedentemente era riservata solo alle funzioni per così dire superiori della coscienza; un riferimento al mondo è presente anche nei livelli elementari della attività coscienziale e del vissuto.

Ciò lo porta anche a svincolarsi da quel paradigma kantiano secondo cui da un lato, nell’ambito della sensibilità, vi sarebbe soltanto mera passività, mentre dall’altro, nell’ambito delle operazioni categoriali superiori, sarebbero effettuate soltanto operazioni attive.

Anche insomma nelle impressioni sensibili più elementari è presente un *momento di attività*, significando con ciò che già a questo livello si costituisce una relazione con il mondo; viceversa anche le funzioni attive sono per così dire pervase da momenti di passività.

Una analisi statica per esempio della appercezione del mondo e della relativa donazione di senso da parte della coscienza non può fare a meno di una considerazione genetica in grado di *individualizzare* la appercezione stessa, perché risalente ad elementi, quali per esempio quelli affettivi, che nella sfera attiva sono trascurati.

Solo in questo modo si persegue una “considerazione assoluta” del mondo.

La “individuazione” rimanda alla passività della coscienza singola, ma anche alla connessione di questa passività con le passività di altre coscienze; ne deriva una sorta di *sistematica passiva* mediante cui si spiegano, o meglio si motivano alcune acquisizioni tipiche quali per esempio quella di mondo fisico, lo stesso, per noi; o quella di tempo oggettivo, lo stesso, per noi.

All’interno di queste analisi viene avanti anche la funzione *mediatrice* del corpo in grado di realizzare connessioni *entropatiche*.

Si delineano in base a quanto detto quelle ipotesi di una teoria della *genesì attiva* e di una della *genesì passiva* che saranno alla base della formulazione husserliana della nozione di mondo della vita.

Ecco riassunti in poche parole i momenti fondamentali della *genesì passiva*:

- a) la teoria della costituzione temporale originaria nel presente vivente;
- b) la teoria della associazione;
- c) l'analisi dei processi cinestetici nella quale si conclude che la percezione è legata ai movimenti del corpo.

Risulta così fondata quella attribuzione di *non dogmaticità* rivolta alla fenomenologia che sembra organizzarsi secondo "fili conduttori"⁹.

Da quanto finora detto se ne potrebbero già delineare tre fondamentali:

- a) una ontologia e teleologia corrispondente basata sulla tipica degli oggetti;
- b) lo studio della unità di monade come unità di genesi e tipica di monadi possibili;
- c) atteggiamento naturale: concetto di mondo naturale.

Se dunque nella analisi statica le appercezioni risultano già compiute, in quella genetica se ne ricerca la "storia" come storia delle oggettivazioni possibili; si passa dunque dall'analisi della "struttura" della coscienza a quella delle "costituzioni" immanenti della stessa.

Simili considerazioni possono valere come parziali risposte a quelle obiezioni (si pensi per esempio a A. Banfi) che hanno insistito sulla presenza nella fenomenologia husserliana di un fondo dogmatico riconducibile a quel *vulnus* rappresentato da una assenza di dialettica nelle acquisizioni della coscienza¹⁰.

Più attenzione si deve riservare, ai fini del tema qui trattato, alla teoria della *genesì attiva* ove operano quelle che Husserl chiama *Urstiftungen*, funzioni costituenti fondamentali la cui natura, quella di essere spontanee e produttive, è intrisa di passività.

La peculiarità di una *Urstiftung* è quella, una volta costituita, di venire successivamente "abituallizzata" mediante un processo di sedimentazione nel corso del quale, la novità rappresentata dall'apertura d'orizzonte di senso, da parte della *Urstiftung* stessa, viene progressivamente dimenticata per essere assorbita nell'orizzonte preesistente che, a sua volta, viene modificato da tale assorbimento per diventare un nuovo orizzonte.

Per semplificare quanto sopra scritto si pensi per esempio alla costruzione di un ospedale in una città prima sprovvista dello stesso: in questo caso l'orizzonte oggettuale predata (e presupposto come ovvio e familiare) subisce un processo di allargamento ad opera di una coscienza che non è quella individuale, ma quella intersoggettivamente strutturata di una comunità linguistico-culturale, coscienza che sintetizza una nuova *Urstiftung*.

Nel caso qui proposto ci si potrebbe divertire ad immaginare quali conseguenze avrebbe la messa in funzione dell'ospedale sulla dinamica temporale della coscienza comunitaria: il futuro per esempio avrebbe un minor *indice di negatività* rapportato alla considerevole decurtazione dei tempi entro cui un malato grave può essere trasferito dalla propria casa all'ospedale.

Queste osservazioni conducono quasi naturalmente a quelle riflessioni contenute nella *Krisis* nelle quali il concetto di *Lebenswelt* funge da chiave di volta nella comprensione e nella chiarificazione della grave entropia di senso che affligge la razionalità moderna del sapere scientifico.

Si capisce in che modo il processo sopra chiarito di costituzione di

Urstiftungen possa essere applicato analogicamente a quella *Urstiftung* operata dalla scienza moderna mediante la quale l'in-sé prodotto dalle idealizzazioni scientifiche, cioè le obiettivazioni del sapere scientifico, supera e trascende l'orizzonte soggettivo della esperienza quotidiana: questa *Urstiftung* ha però un carattere di totalità perché investe la intera sfera d'essere che, idealizzata, come mondo delle forme oggettive, viene contrapposta come mondo vero al mondo delle forme *soggetto-relative*, legate immancabilmente ad accidentalità prospettiche.

Su questo tema scrive Husserl:

La grande novità è costituita dalla concezione di quest'*idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità* è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario nel procedere infinito, infine, di *ogni* oggetto verso il suo pieno essere-in-sé¹¹.

La novità dunque del sapere scientifico moderno è che, a differenza di quello antico, fondato su un "a-priori finito e chiuso", si presenta con la qualità di un "compito infinito", con la possibilità cioè di realizzare una teoria sistematica unitaria infinita, che, nonostante la sua infinità, è in sé conclusa.

La totalità dell'essente diviene in virtù della "Mathematisierung" della natura portata a termine da Galilei una "molteplicità matematica" (*mathematische Mannigfaltigkeit*).

60

La prassi del commercio con le cose del mondo è così pervasa dalle acquisizioni teoriche delle scienze matematico-geometriche che non distinguono tra lo spazio e le figure spaziali di cui parla la geometria e lo spazio e le figure spaziali della realtà sperimentale, come se si trattasse della stessa cosa.

Ma le cose del mondo intuitivo hanno i caratteri della "mera tipicità", sono cioè provviste di un indice di "gradualità", di una maggiore o minore perfezione rispetto alla loro forma ideale; se questa gradualità può soddisfare un interesse pratico, tuttavia è insoddisfacente per quello teoretico che mira ad un sempre più esteso perfezionamento tecnico nella riproducibilità delle forme-limite dello spazio geometrico ideale, consolidando in virtù di questo processo l'idea che l'orizzonte di perfezionamento sia aperto e vada promosso:

siamo già in grado di comprendere come sulla base della prassi del perfezionamento, nella libera penetrazione negli orizzonti di un perfezionamento *pensabile*, nel "sempre di nuovo" (*immer wieder*), si delineino continuamente, *forme-limite*, verso cui tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti¹².

Se riflettiamo approfonditamente su questi passi tratti dalla *Krisis* ci rendiamo conto di quali siano i pericoli in cui incorre una razionalità che lascia crescere ipertroficamente la dimensione tecnico-scientifica a danno delle altre: quello che Husserl chiama "commercio" tra prassi e teoria ci porta a riconsiderare su basi nuove la dialettica tra mondo della vita ed il mondo obiettivato della

scienza: se con E. Fink possiamo sottolineare la possibilità “auch ohne Wissenschaft Mensch sein zu können”¹³ non dobbiamo tuttavia illuderci, come lo stesso E. Fink ci fa osservare, che sia possibile separare nettamente il mondo della vita da quello obiettivato delle scienze: noi non possiamo completamente vivere *anteriamente* o al *di fuori* del secondo; il mondo oggettivato e reificato della scienza agisce retroattivamente sul mondo della vita quasi *trasfigurandolo*.

Non si dovrebbero trascurare neanche le conseguenze apportate da tale *comunicazione di vasi* tra i due mondi alla prassi psichica del *Dasein* contemporaneo, conseguenze che la letteratura, meglio di altre forme culturali, riesce ad esprimere con estrema chiarezza: si pensi, per esempio, a quella “impazienza” da cui Palomar, il protagonista di un racconto di I. Calvino, è afflitto nel tentativo di chiudere in una sorta di tipica sistematica le possibilità di accadimento che un evento reale, nel caso del romanzo le onde del mare che si rifrangono sulla riva, può assumere.

È pur vero che l’attenzione di Palomar è riversata su una singola onda nella sua specificità, ma l’interesse teoretico investe tale onda di un numero così considerevole di osservazioni, di analisi, da renderla ingiustificabile nella sua effettualità, non raffigurabile nella sua genesi, vista la complessità dei fattori che contribuiscono a crearla; si apre anche in questo caso un orizzonte di possibilità che aumenta, dice ironicamente Calvino, la nevrasenia della quale il Nostro paradossalmente voleva liberarsi recandosi sulla spiaggia ed osservando quella singola onda.

Quale è il motivo per esempio della scelta di matite con mine di 0,5 mm o di diametro inferiore così presenti anche in contesti, per esempio un dipartimento di filosofia, le cui *Urstiftungen* di senso rendono immotivata, ingiustificabile, non concordante una tale scelta?

È solo un interesse pratico quello che spinge uno studente a comprarle? Od anche uno estetico? Od anche uno teoretico che induce a prediligere queste mine perché i loro tratti sono più netti, meno imperfetti, più vicini a quell’ideale di perfettibilità cui sopra si è accennato?

È forse un caso psicanalitico o vi è sotto qualcosa di più?

Le seguenti parole del sopra citato E. Fink sono illuminanti per comprendere quella dialettica di cui sopra:

Wenn wir zwar alltäglich nicht in der Wissenschaft leben, so leben wir doch auch in einem strengem Sinne *vor-und ausserhalb* derselben. Oder paradox formuliert: unsere „Vorwissenschaftlichkeit“ ist bereits durch die Wissenschaft bestimmt, wir stehen bereits in ihrem objektiven Machtbereich, wenn wir jemals den Versuch machen, in sie einzudringen. Unser Zugang zur Wissenschaft geschieht *nie mehr ganz von aussen*¹⁴.

L’ultimo capoverso di questo passo del Fink che sottolinea la impossibilità di essere completamente al di fuori del mondo obiettivato, dà ragione di quella lettura della dialettica tra i due mondi nel senso di un *movimento* dalla *ragione latente* alla *ragione rivelata* che per Husserl sembra essersi affacciato per la prima volta in Grecia.

Se oggi non è possibile realizzare una vita interamente al di fuori del mondo reificato ed oggettivato, ciò significa che in questa sorta di interregno l'uomo deve sforzarsi di disgelare ciò che in lui è "nascosto": l'uomo autentico, *originario* il cui senso e *telos* è stato dimenticato.

Alla ingenuità del razionalismo illuministico che ha creduto di poter fare a meno nella ricerca filosofica della esistenza, non si può reagire con slanci irrazionalistici, bensì con un *autentico razionalismo* che fenomenologicamente tenta di riportare l'uomo alla fondazione di sé, alla costituzione di sé, ponendo tra parentesi il *mondano* inteso come il meramente fattuale, il "positivo" del positivismo, il significato ridotto alla fattualità del discorso, il soggetto ridotto all'oggetto: oggettività e fattualità sono maschere nelle quali l'uomo nasconde se stesso e feticizza se stesso.

Il concetto positivistico della scienza è, dice Husserl espressamente, un *Restbegriff*, un *concetto residuo*: esso ha svuotato la metafisica di tutti quei problemi fondamentali per affrontare la complessità di una indagine sulla esistenza dell'uomo; questi problemi per Husserl sono legati inscindibilmente dal fatto che sono i *problemi della ragione*, della ragione in tutte le sue forme particolari, di una ragione non ancora unilateralizzata (*einseitig*).

L'antica idea della filosofia, quella nata in Grecia, trovava la sua unità nella inscindibile unità dell'essere: vi era, dice Husserl, "implicito un ordine di senso dell'essere e quindi dei problemi dell'essere"; questi problemi travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti, corrispondentemente hanno bisogno di essere indagati da una ragione non dimidiata, una ragione che, facendo affidamento su se stessa, conferisca un senso al mondo essente, il mondo in quanto essente in virtù della ragione. Superando attraverso il suo *radicalismo* tutte le passate ingenuità, questa ragione *non pigra* può dispiegarsi, motivata da nuove crisi, verso una idea definitiva di filosofia.

Questa idea definitiva non può essere immobilizzata in un sistema senza tempo, tanto più che la strada lungo la quale poterla realizzare deve essere percorsa *in prima persona*¹⁵ con coraggio, visto la insorgenza di domande mai poste, il mostrarsi di campi di lavoro inesplorati, di correlazioni mai avvertite in precedenza.

Di fronte a queste urgenze e compiti la filosofia rivela possibilità *pratiche*, essa si realizza attraverso l'azione.

¹ E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968, vol. I, p. 297.

² E. HUSSERL, *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 59. Corsivi miei.

³ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, Libro I, Sezione Seconda, §55, p. 123.

⁴ E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1958, p. 3.

⁵ Cfr. M. SIGNORE (a cura di), *"La crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 264-291. Cfr. anche M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 219; Merleau Ponty, a proposito dello schema "apprensione-contenuto apprensionale", scrive: "Husserl ha definito per molto tempo la coscienza, o l'imposizione di senso, con lo schema *Auffassung-Inhalt* (contenuto impressionale) e come

beseelende Auffassung (apprensione animatrice). Egli fa un passo decisivo riconoscendo, nelle *Vorlesungen*, che questa operazione ne presuppone un'altra più profonda, in virtù della quale il contenuto stesso è preparato a questa apprensione. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p.5, nota 1" (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, cit., p.219).

⁶ E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 58. Corsivo mio.

⁷ Cfr. E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 24 e ss.

⁸ E. HUSSERL, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, cit., p. 59.

⁹ Cfr. Ivi, pp. 61-63.

¹⁰ A tal proposito indicative sono alcune osservazioni contenute in Th. ADORNO, *Metacritica della teoria della conoscenza*, Mimesis, Milano 2004; cfr. in particolare il cap. III dal titolo "Sulla dialettica dei concetti gnoseologici".

¹¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 52.

¹² E. HUSSERL, op. cit., p. 55.

¹³ E. FINK, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phaenomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1958, p. 3.

¹⁴ Ivi, p.5.

¹⁵ Su questo punto si legga la fine della prima parte della *Krisis* dove, tra l'altro, Husserl afferma: "Io cercherò di ripercorrere le vie che io stesso ho percorso, non di addottrinare; cercherò semplicemente di rilevare, di descrivere ciò che vedo. Io non ho nessun'altra pretesa se non quella di poter parlare, innanzitutto di fronte a me stesso e quindi di fronte agli altri, con conoscenza di causa e in piena coscienza, come uno che ha vissuto in tutta la sua serietà il destino di un'esistenza filosofica" (E. HUSSERL, *Crisi*, cit., p. 47).